

*Міфологічні переплетіння: від Епона до Мартіна та від Самена до Мартіна **

Антонія Зарадія-Кіш

УДК 398.2

Many cultural factors of the pre Christian times are outlined in the research of the cult and traditions of St. Martin, and this unity can be describe as a myth and, thus a complex and strong unity is developed as a result of their fixing in Christianity, to talk about a myth about Martin as an important constituent of christian mythology.

Keywords: a cult, traditions, sv. Martin, christian mythology, myth about Martin.

U istraživanju kulta i tradicije sv. Martina izranjaju mnogi kulturni činjenici koji pripadaju pretkršćanskim vremenima, njihovim ukotvljavanjem u kršćanstvo stvara se vrlo kompleksna i čvrsta cjelina kojoj s pravom možemo dati sve karakteristike mita te tako govoriti o martinskom mitu kao bitnoj sastavnici kršćanske mitologije uopće.

Osnovne riječi: kult, tradicije, sv. Martin, kršćanska mitologija, martinski mit.

Звісно, міфологія – це суцільна брехня.

Проте ця неправда століттями викликала довіру.

У царині грецької та латинської духовності вона прирівнювалася до догми й реальності. Тому вона окрилювала людину, подекуди на неї посилалися дуже респектабельні інституції, вона надихала митців, поетів, літераторів, і творилися шедеври.

Г'єр Коммелен

Міфологічні напрями в іконографії св. Мартіна

Традицію вшанування св. Мартіна (11 листопада) треба аналізувати крізь призму двох поглядів, що ґрунтуються на різних іконографічних інтерпретаціях ранньохристиянського святого, які завдяки своїй розмаїтості пов'язані в ідейному й символічному сенсі. На прикладі багатоманітності іконографічного втілення Мартіна й культу святого досліджується первісний релігійний міф,



*Енглебер Фісе. Святий Мартін.
Літж. 1717*



Епон. II–III ст. Люксембург

який протягом століть створювало християнство, отже, нині важко з'ясувати, що варто зарахувати до сфери християнської віри, а що – до традицій (діонісій, сатурналій, мартіналій) та древніх міфологій (кельтської, грецької, римської). У дослідженні культу й традицій св. Мартіна визначається чимало культурних чинників, які належать до дохристиянських часів, а з їхнім закріпленням у християнстві створюється комплексна й міцна цілісність, яку можна з повним правом охарактеризувати як міф і, таким чином, вести мову про міф про Мартіна як про важливу

* Цю статтю в дещо зміненому вигляді надруковано в часопису «Narodna umjetnost» («Народна творчість») [41]. Скорочену версію було зачитано на XII конгресі Міжнародного товариства куртуазної літератури (Société internationale de la littérature courtoise), який проходив з 29 липня по 4 серпня 2007 року в Швейцарії (Лозанна, Женева).

складову християнської міфології в цілому. Отже, у міфології, пов'язаній з Мартіном, простежуються дві комплексні складові, які відносяться до двох різних за часом періодів життя святого і які виконують дві відмінні функції у сфері його діяльності: віддавання та зрада й жертва.

Віддавання в іконографії, пов'язаній з Мартіном, – комплексне поняття, в основі якого лежить ідея віддавання, обдаровування, а подекуди й ширше – об'єднання. Символіка тут доволі складна: воїн Мартін – той, хто *має* – дає половину плаща жебракові – тому, хто *не має*. Віддавання передбачає визнання рівноцінності права на життя того, хто має матеріальні статки (шанованого), і того, хто їх не має (злиденного). Тією самою мірою, якою цей образ є візуалізованою одою *Життю*, він так само нагадує про неминучість *Кінця*, у цьому сенсі *св. Мартін* на коні з усіма символічними й колористичними іконографічними атрибутами, за християнським канонам, постав як уособлення есхатологічного мотиву – носій комеморативних зв'язків з «тим світом», а також складовою язичницьких психопомпних звичаїв, ключових у життєвому циклі людини.

Підґрунтям мотиву милосердя Мартіна слугує невеликий анімалістичний іконографічний компонент – кінь [38, s. 173–176]. Він є містком між людиною і природою та уособлює символічну подорож через безмежність часу й простору. Білий кінь Мартіна втілює «ті найбільш чесноти, яких спромоглася набути людина», ікона позначає доленосний зв'язок людини й коня, пов'язаних інстинктами та духом [4, s. 270]. Композиція *homo animalis* є міфологічною константою, яка демонструє емоційну й інтелектуальну основу зв'язку людини й коня, скажімо, ширше – людини й природи, що є важливою екологічною ознакою будь-якого міфу, а отже, і міфу про Мартіна. При цьому слід мати на увазі, що загалом християнські анімалістичні складові культів святих, поза сумнівом, є найвиразнішими залишками християнського зооморфізму або тотемізму, де саме кінь є далеким містичним предком людського роду [13, p. 176].

Пояснюючи міфологічні компоненти зв'язку між св. Мартіном і конем, варто було б згадати римського бога Марса¹ – захисника людей під час війни й бога війни, прабатька римлян. Ототожнюючись у свідомості людей з постаттю грецького бога війни Ареса, образ Марса як бога землеробства (процвітання) залишається поза увагою. У межах тандема Арес/Марс варто розглядати й двох кельтських богів *Нодонса (Nuada)* – бога-короля та *Огміоса (Ogme)* – бога війни. Згідно з уявленнями, королівський атрибут «меч світла» сприяє процвітанню, а військовий меч *Огміоса* виконує функції «повелителя мертвих»². Дуалізм військових атрибутів – атакуючих (спис і меч) і захисних (шолом, щит, панцир), що є ознаками героя і воїна, який воює, щоб віддавати, – саме й успадкував св. Мартін.

Поєднання згаданих деталей, запозичених з дохристиянських міфологічних уявлень, вказує на ті складові формування культу св. Мартіна, які ґрунтуються саме на військових функціях кельтського божественного тандема, насамперед Марса [13, p. 184–185]. Таким чином, через міф як експлікативний та ілюстративний

засіб далека кельтська цивілізація, що продовжує жити принаймні в спогадах і є антиісторичною в уявленнях, протиставляється класичній, раціоналістичній та історичній. Спогади перемагають забуття, міф живе далі, це й сьогодні слугує уроком духовності, залишеним нащадкам кельтською цивілізацією.

Мартін-воїн – спадкоємець кельтських богинь

Виникнення міфу про Мартіна необхідно розглядати винятково крізь призму дохристиянських міфологічних складових, не забуваючи при цьому про жіноче/чоловіче начало. Саме це й наголошувалося, коли йшлося про ранньосередньовічні ірландські культури, оскільки військова та виробнича діяльність проходила під так званим «жіночим» патронатом, тоді як «чоловічими» ознаками характеризувався лише процес посвяти в священики [13, p. 188]. Отже, вірогідно, експлікативні міфологічні уявлення про Мартіна безпосередньо пов'язані з головною функцією кельтської богині зими й смерті Морріган [6, s. 114], утіленням верховної військової влади [12]. Тут годі заперечувати поєднання язичницького й християнського, зокрема, вміщення «політеїстичних напрямів дохристиянської релігії в монотеїстичні християнські рамки» [35, s. 106].

Воїн Мартін на коні воскрешає в уяві елементи первісного міфу, кельтського зимового річного циклу *Самена*, представленого в образі богині поховання Морріган, вершниці й войовниці, наділеної епітетом «велика королева», а також велської (кімрицької) «богині» Ріаннон, за якою також закріплено таку саму назву – «велика королева».

Морріган/Ріаннон і св. Мартін

Обидві «богині» своєрідно втілилися в класичних європейських уявленнях: образ коня запозичено з кельтського епосу; від богині, «володарки коней» і, ширше, – «володарки тварин» – з галльського [13, p. 174].

Богині-вершниці є символом військового начала. Вони мають властивості людської пам'яті й викликають згадки про душу, що мандрує «на той світ» [9, p. 49–51]. У цьому сенсі вони є предтечею римського воїна Мартіна на коні, який з погляду доби й релігійних уявлень слугує християнським підтвердженням початкового західноєвропейського героїко-есхатологічного міфу. Отже, християнське поняття «того світу» тісно пов'язане з дотичним у кельтській міфології, хоча, здавалося б, і відрізняється від останнього та своїми ознаками значною мірою наближається до язичницьких; таким чином, поволі стираються і часові, і просторові межі [35, s. 53–54].

Запозичення основних військових символів (кінь, меч, плащ) та їхня християнська семантична еволюція підсилюють міф про Мартіна, проявлення святого в усьому суцільному. Для досягнення цього ефекту саме первісний міф стає одним з показових чинників, необхідних для визнання важливості функцій християнського святого й необхідності його уславлення.

Зв'язок із природними й надприродними силами, а також мудрість і здатність до зцілення є обов'язковими атрибутами кельтської міфології [6, s. 104–128], що виразно простежуються на зображенні св. Мартіна на

коні з жебраком, де візуалізація християнського милосердя витіснила інші важливі міфологічні складники, просуваючись тернистим шляхом язичництва, пов'язуючи живих зі світом мертвих.

Незважаючи на наочність кельтських міфологічних елементів у зображенні св. Мартіна на коні, цей іконопис, поза будь-яким сумнівом, надміру християнізований, він усебічно репрезентує ідейні підвалини християнського вчення: здатність ділитися, віддавати, допомагати, любити ближнього.

Зрада й жертва – взаємопов'язані елементи на іншому зображенні св. Мартіна, яке, порівняно з першим, сприймається надто статично, оскільки в ньому наявний образ католицького єпископа, котрий сповідує Христову науку й ділиться своїм духовним багатством з тими, хто його не досяг. Анімалістичним компонентом зображення є гуска – ключовий носій динамічності мотиву. У міфології, пов'язаній з Мартіном, вона перебирає на себе функції жертви, стає зовнішнім виявом внутрішнього єднання людини з вірою, яку проповідує католицький єпископ Мартін. Це образ із легенди про святого та гуску, яка, уможливившись на купі сіна, своїм гел'готанням привернула увагу натовпу до місця, де ховався Мартін. Відтоді гуска стає невід'ємним компонентом іконографії, пов'язаної зі святом.

Щодо зради, то гуска є ключовою дійовою особою події, її роль можна сприймати з двох позицій: Мартіна та натовпу. Для Мартіна вона *зрадник*, для натовпу – *символ перестороги*. Мартін тікав від людей, які його переслідували, а гуска викрила його схованку. У цьому сенсі вона фігурує в тій самій іпостасі, що й *священна гуска* часів Стародавнього Риму. Згадаймо, що гусок вирощували біля храму дочки Сатурна Юнони. Існувало повір'я, що вони передчувають небезпеку й гел'готанням попереджають про неї³. У ситуації зі св. Мартіном можна вести мову про дуалістичний характер образу гуски: для Мартіна вона є попередженням про появу людей, які його переслідують, а для людей – про Мартіна, який заховався. Отже, уявлення, пов'язані з Мартіном і гускою, успадковані як символ перестороги.

Щодо жертвового характеру самої гуски, яка в міфології про Мартіна постає символом достатку й землеробських свят, то тут простежується близькість із дохристиянськими часами, особливий акцент робиться на появі *крові жертви* – первинному факторі виникнення життя прадавньої доби. У цьому сенсі гуска є свідченням важливої ідеї про здатність ділитися, завдяки чому її наявність в іконографії Мартіна набуває піднесеного ієрофанічного спрямування.

Гуску з міфу про Мартіна варто було б інтерпретувати як релікт *жертвового* язичницького *бенкету*, а останній передбачає здатність ділитися з близькими людьми, притаманну не лише давній спільноті (у комеморативному сенсі), але й сучасному реальному життю, з чим, власне, і пов'язується гедоністичний бік Мартінового свята. У розкішній їжі й напоях завершального річного циклу символічно поєднується «туманний» час предків з відомими сьогодні реаліями

буття, завдяки чому *час Мартіна* стає всеосяжним: він пов'язує те, що було, з тим, що є, реалізуючи життєве коло *зимового часу* в межах річного циклу Життя.

Час Мартіна

За рахунок визначених Ф. Вальтером восьми карнавальних і агіографічних часових періодів⁴ [35, s. 52–68], які походять від кельтського річного циклу, що складається із чотирьох частин, посилюється значення кельтського міфологічного компонента в середньовічній християнській міфології.

У процесі включення кельтського *Самена* до християнського зимового періоду св. Мартіну належить ключова роль. Він є провідною фігурою зимового періоду річного циклу, а також процесу витіснення язичницьких вірувань упродовж перших століть європейської евангелізації⁵. Якщо ми сфокусуємося на часовому відрізку, де діє Мартін, з кельтсько-християнського міфологічного кола, то час, *пов'язаний з Мартіном*, включатиме три основні компоненти:

1. *Вершник на коні* – ділить час і простір на дві частини: *світ мертвих* і *світ живих*.

2. *Світ мертвих*, що є другою половиною всеосяжності існування, у комеморативному сенсі пов'язаний зі *світом живих*.

3. *Світ живих* характеризується завершенням річної роботи та її плануванням:

а) проведення ярмарків, обмін матеріальними благами;

б) сплата податків, виплата боргів;

в) святкування зимового періоду (зовнішній атрибут) – звичаї, пов'язані зі світлом;

г) святкування зимового періоду (внутрішній атрибут) – бенкети й уживання напоїв (звичай «хрещення мосту» в Хорватії).

Вершник на коні символізує прихід зими, він бере під свій захист холодний і похмурий час, символічно накриваючи все плащем могутності:

а) яким він зміщує часову межу між світом живих і світом мертвих – *дохристиянська* (кельтська) символіка;

б) якщо він ділиться плащем з жебраком – *християнська* символіка.

Часове коло Мартіна значною мірою належить до часу спогадів про померлих. Його образ можна розглядати як приклад підтвердження феномену колективної пам'яті, поєднання міфологічних компонентів крізь час і простір, він укотре нагадує, що міф є не ілюзією, а реальністю, яка складає частинки мозаїки цивілізацій від безкінечної минувшини до безкінечного прийдешнього. Свято св. Мартіна є демонстрацією традиційних есхатологічних рис первісного міфу. Тому й традиційне вшанування св. Мартіна має комеморативну природу, крізь призму якої актуалізується первісний міф, наявний в обрядах і легендах, автентичних міфологічних складових, не підкріплених жодними біблійними джерелами. Отже, збереження в пам'яті архаїчних переказів, легенд і вірувань є обов'язковим у процесі виникнення будь-якої міфології, і, певна річ, християнської, у даному разі автентичної, пов'язаної з Мартіном [35, s. 11–12].

Вакханалії – діонісії – сатурналії – мартіналії

Так само, як і кельтський *Самен*, християнський час, пов'язаний з Мартіном, припадає на самий початок річних карнавальних гедоністичних розваг, про які сказано в одній легенді, що вони починаються в одинадцятому місяці, на одинадцятий день і об одинадцятій годині. «Чотирнадцять днів святого Мартіна» – такою є ранньосередньовічна назва періоду, що передує Різдву, і починається *мартіналіями*. Свято припадає на завершальну частину річного землеробського календаря, коли настає час розваг і вшанування плодів праці, який можна назвати періодом прославляння праці, урожаю, здоров'я та життя. Таким чином, свято є «категорією людської культури, яку неможливо знищити» [2, s. 293] – часом колективних зібрань, що «зміцнює спільноту й пов'язує її з богами, які уособлюють оновлення й джерело життя» [1, s. 379]. Соціологічна складова святкування простежується вже в самій етимології кельтської назви свята *Samain*: *sam-fuin* = кінець літа; *Samain, Samuhin, Samhain* = зібрання, зустріч. Варто зауважити, що специфіка кельтської міфології значною мірою виявляється в спробі вмістити категорії безкінечності часу в певні часові межі, як, скажімо, *святкування*, яке, безперечно, відбувалося в обмежений часовий проміжок [13, p. 221]. Звідси, можливо, і походять семантичні варіанти, в основі яких лежать поняття визначеного й невизначеного, тобто світського й сакрального сприйняття часу⁶. Очевидно, що *Самен* – окрема привілейована частина річного циклу, у якому Людина спілкується з «тим світом» (*sid*), і тому всі прошарки суспільства святкують його на свій розсуд. Надмірне святкове бенкетування було притаманне військовому середовищу, а з переходом на терени інших цивілізацій воно зберегло домінантне становище й тим самим власну основну сутність [13, p. 221–223]. Первісні психопомпні ознаки християнського часу, пов'язаного з *Мартіном*, лише символічно позначені у «військовій» іконографії Мартіна й *мартінівського бенкету* та існують паралельно з імпліцитною жертовністю гуски.

Час грецьких діонісій (Λιούβια) стосується низки свят, що припадають на період із грудня по березень, коли прославляється природа та її дари, особливо вино як «божественний напій». Відбувається вшанування «нового вина», що супроводжується пияцтвом, бенкетами й театральними виставами⁷. Ритуальне проведення діонісій було пов'язане і з містеріями, характерними атрибутами свята, головними дійовими особами якого були *покровитель містерій* і *головний пастир*, які керували діонісійськими містеріями⁸, на основі яких в елліністичній і римській періоди виникли численні *Діонісієві спілки* [3, s. 148].

Започилене в греків свято із часом лише пристосовувалося до вірувань, богів і звичаїв певної території, зберігаючи основну мету – вшанування природи, возвеличення життя. Сцена посвячення з *Діонісієвих містерій*, що збереглася в Помпеї, акцентує увагу на особах *покровителя містерій* і *головного пастира*, яких згодом поєднують у римському *Saturnalicu princepsu*. Пишне бенкетування, пов'язане зі світом богів, насичене божественними напоями, під час пиятик стираються соціаль-

ні відмінності, пияцтво набуває загального характеру. У ході свята виникає «згадка про давній легендарний “золотий вік”⁹, коли нібито панувала рівність і свобода, і не було підневільних» [24, s. 210]. За легендою, грецька назва *Кронос* означає час, коли бог пожирає своїх дітей, час, який ненажерливо й без упину поглинає все, що мінає [5, p. 10–12]. Звідси і його зображення поряд із чорною пеленою, що символізує похмурі й тривожні часи, які мають настати; пелена проглядається крізь розрізаний плащ Мартіна, який ділить час на непевний сьогоднішній і недосяжний майбутній.

Про *сатурналії*, розпусні римські розваги, писали Катулл, Горацій, Сенека, та найкращий їх опис і припущення про їхнє походження запропонував Макробій (приблизно 400 р.) в однойменному творі, згідно з яким *сатурналії*, присвячені богові сівби Сатурнові¹⁰ (народному богові часу), старші від Риму. Їх грецьке походження є науково аргументованим. Протягом святкування сатурналії алегорично порушується субординація між володарем і рабом: володар служить рабу, їсть і п'є разом з ним. Багатоденне римське святкування, у якому брали участь усі соціальні прошарки, як перехідна форма грецьких вакханалій часто супроводжується алегоричною появою «короля» розваг – *Saturnalicus princeps (rex bibendi, στυλοσιάρχος)*. Глибші порівняльні дослідження пов'язують його із самим Ваххом – богом виноградної лози, розваги якого внаслідок надміру «розгульного» характеру були неприйнятними для римського Сенату, проте пародійне нівелювання кордонів між прошарками населення зробили їх безсмертними¹¹.

Розглядаючи історію міфу від античного до християнського світу, ми переконаємося, що середньовічні *мартіналії* нерозривно пов'язані з римськими *сатурналіями*, тобто з античним звичаєм влаштовувати бучні бенкети, якими відзначається завершення річних землеробських робіт. Таким чином, на християнському Заході мартіналії, вочевидь, розвивалися на основі багаточисельних компіляцій пишних військових (кельтських) бенкетів [40, s. 44] та греко-римських діонісій/*сатурналії*, у яких брали участь усі верстви населення.

Незалежні одна від одної ці традиції можна спостерігати під час свята св. Мартіна, запропонована стратифікація яких є лише спробою відстежити цивілізаційні зв'язки, надто коли йдеться про сприйняття «того світу» й святкування в ньому. А на прикладі *мартінівського бенкету* легко простежується «вільна гра зі святом», коли враховуються специфічні середньовічні уявлення про «життя в достатку» [2, s. 313].

Patronus nobilis у літературній інтерпретації

Середньовічні *мартіналії*, безпосередньо успадковані від античних розваг, були міцно пов'язані з військово-дворянським станом не лише через давні кельтські уявлення, але й необхідність ушанування представників дворянської касты як носіїв державної, військової та церковної могутності. Тому й не дивно, що саме св. Мартіну випала честь бути захисником воїнів¹² і дворян. Мартіна як захисника дворян варто передусім згадати вже після V ст., коли король франків Хлодвіг (482–511) прийняв християнство й посилив культ святих, що, зрештою, зумовило

зміцнення позицій франкської церкви та визнання св. Мартіна захисником держави франків. Починаючи з XI ст., культ св. Мартіна як патрона дворян значно посилюється в угорському королівстві завдяки ініціативі першого угорського короля св. Стефана (близько 975–1038 рр.), культ якого поширився на хорватських північних територіях [40, s. 139–143], у результаті чого традиція св. Мартіна у франків долучилася до культу Стефана. Проте попри такі християнські погляди дворян, а відповідно й королів, необхідно враховувати й неабиякий вплив дохристиянських богів, зокрема римського *Марса*, тобто *Nuada* – «бога-короля», так само, як і богинь «великих королев» [13, p. 189], нині вже забутих міфологічних складників культу *Мартіна*.

Захисні функції Мартіна стосовно воїнів і дворян на хорватських територіях яскраво простежуються в північно-західних регіонах, де важливу культурно-просвітницьку роль відігравали хрестоносці [7], тамплієри – примітні носії культу Мартіна й захисники військових і дворян¹³. У зв'язку із цим експлікацію надмірного розгульного характеру сучасного свята, пов'язаного з Мартіном, слід шукати саме в культурологічних впливах, яким особливого «присмаку» додавали германські звичаї зловживання алкоголем.

Надмірна кількість їжі й напоїв під час «застільної бесіди» ніби повертає до часу, коли ще відносно сильними були традиції язичницьких звичаїв, до того ж у цей час жив і сам Мартін, а також монах, а згодом і католицький єпископ та його біограф, церковний історик і аквітанський письменник Сульпіцій Север (близько 360–420 рр.). Як свідчать культурологічно-антропологічні дослідження середньовіччя, саме відтоді й походить поняття так званої «галльської ненажерливості» [1, s. 379], про яку писав латинський поет Венанцій Фортунат (приблизно 530–600 рр.), автор віршованої біографії св. Мартіна [20, p. 40], та святий Гргур, католицький єпископ з Турса (538–604), представник історичного й агіографічного напрямку та автор твору «*Miracula sancti Martini*». Пустельники, подібні до Мартіна, в описі Сульпіція Севера, самим прикладом свого життя впливали на свідомість і уявлення простого народу, пустельництво додавало їм слави, яка пізніше святкувалася з надміром їжі за столом. Тому аж ніяк не дивно, що в час, коли зароджується традиція, пов'язана з Мартіном, і формується культ св. Мартіна, на Церковному соборі 578 року гостро засуджується схильність до подібних свят, які, очевидно, дуже рано втратили первісне сакральне забарвлення, притаманне їм з дохристиянських часів. Простонародний звичай святкування, що супроводжується надмірним споживанням їжі й напоїв, стає основною метою свята, нівелюючи його інші важливі складові – вдячність і смиренність. Ситуація змінюється незначною мірою з плином часу, і надалі свята, навіть сучасні, пов'язані з культом Мартіна, незмінно маючи атрибути розваг світського спрямування, несуть у собі ознаки язичницьких і військових звичаїв, спотворюючи зміст, закладений у часи дохристиянського сакрального святкування.

Беручи до уваги животворний характер міфу про Мартіна, *мартіналії* як форма успадкованої розваги не мають нічого спільного з літургійним святом св. Мартіна. Давні традиції, пов'язані зі святом, у пізніші періоди локалізуються в певному часовому відрізку, адаптуючись у ньому різними способами, і викоринити їх неможливо – як колись, у римську добу, ані через вісім століть, ані, зрештою, зараз.

Вакханалію як складову культу св. Мартіна відображено в багатьох віршованих і прозових писемних творах, де прославляється розгнуданість, яка супроводжується сластолюбством до їжі та напоїв, – усе те, що називається християнським гріхом. У зв'язку із цим відбувається процес десакралізації культу святого, свідомо нівелюються моральні чесноти останнього, а пародійний компонент стає невід'ємною складовою міфу про Мартіна.

Поряд з фольклорною профанацією святості Мартіна подібне явище простежується й у художніх творах. Як приклад варто навести сатиричний пародійний твір *апостола гуманізму* Франсуа Рабле (1494–1553) «Пантагрюель», сама назва якого містить ім'я персонажа, що належить до середньовічного фольклору. Нагадаймо, що цей герой вночі всоує п'яницям до рота сіль, аби вони могли з більшим задоволенням і в більшій кількості поглинати алкогольні напої¹⁴.

Старофранцузька термінологія в цьому творі етимологічно виводиться безпосередньо з імені св. Мартіна, з його особою пов'язане і дієслово «*martiner*», і вислів «*se mettre à martiner*» у значенні «багато пити», «не знати міри в пияцтві», «бенкетувати». Іменник «*la martinerie*» перекладається як «свято св. Мартіна», а «*les martinales*» означає «мартіналії». Слова в цьому значенні й досі вживаються в деяких областях на півдні Франції¹⁵.

Як оду гедонізму можна охарактеризувати й «*Les Bacchanales*» («Вакханалії») П'єра де Ронсара (1524–1585), який відтворив мартіналії у світлі давніх традицій¹⁷ [34, p. 53]. Творчість цього автора є важливою для багатьох країн поза межами Франції, у тому числі й для Хорватії¹⁸.

Уже починаючи з XIV ст. [29], трапляються описи бенкетів, ознайомлення з якими допомагає сформувавши уявлення про три різні культурно-історичні впливи й зацентувати увагу на тотальному проникненні дворянсько-військової спадщини культу Мартіна на північно-західну територію Хорватії:

- романський вплив – релігійні погляди дворян-французів, що поширювалися передовсім франками й пізніше під час хрестових походів тамплієрів і госпітальєрів [15; 36, p. 276];

- угорський вплив – мадярський дворянський культ св. Мартіна, який сповідували суспільно-політичні, релігійні й культурні кола¹⁹;

- германський вплив – військово-дворянські звичаї, пов'язані з п'ятикою, що поширювалися представниками відповідних суспільно-політичних прошарків.

Отже, традиції свята на північно-західних територіях Хорватії неодмінно пов'язані з бенкетом, як і за

античних часів²⁰. Характер святкувань до сьогодні залишився майже незмінним, однак його конкретизовано й «прикрашено» ореолом св. Мартіна, проте не добродієм, пов'язаним з віддаванням і обдаруванням, а свідомо пародійним.

Сучасні *мартінали* в Хорватії виглядають як гумористична сценка, імпровізація процесу дегустації молодого вина, відома під назвою «хрещення мосту»²¹. У пародійному християнському таїнстві хрещення з метою залучення присутніх до пияцтва простежується виразний зв'язок з ритуалом благословення вина [39, s. 209–211] і проханням про божий захист. «Хрещення мосту» має яскраво виражений пародійний, розважальний карнавальний характер [34, р. 27–41].

Католицький єпископ св. Мартін своїм благословенням урочисто відкриває свято народної п'ятики. Духовна присутність Мартіна на святі є запорукою спокути гріхів усіх учасників розваги, під час святкування стираються часові й станові кордони. Минуле стає сучасним, а теперішній час – абсолютним і «благословенним».

У цьому незвичному водовороті дійсності, фантазії і розваг твориться ще дивовижніший світ, персонажі якого вживаються в цю пародійну реальність, оповиту ореолом християнської смиренності, утіленої в св. Мартіні, який убраний католицьким єпископом, з митрою на голові та єпископською палицею, у супроводі помічників, також одягнутих як на месу. Дійсність і минувшина, релігійний компонент і пародія стають ключовими елементами *Мартіня*, вони доповнюють одне одного, є необхідними логічними складовими свята.

Сакральні чесноти св. Мартіна поступаються місцем образу Мартіна-п'яниці, який міцно вкорінився в людській свідомості, він фігурує в багатьох народних анонімних наспівах з різних куточків Хорватії:

*Пішов, пішов святий Мартін,
У небо пішов, вино він пив* [17, s. 152].

Св. Мартін був п'яницею, і тому він, на відміну від інших святих, не з'являвся перед людьми в День Усіх Святих. Дорогою він пив, а що не міг випити – зціджував до гарбуза, саме тому й прийшов через десять днів після Усіх Святих [16, s. 20].

«Хрещення мосту» є карикатурою на святий християнський обряд благословення [22, s. 152]. Після виконання «гімну на честь Мартіна» [40, s. 188] настає ключовий момент «хрещення», який зазвичай супроводжується словами:

*MOŠTEK ja te krstim na ime V I N O
u ime svetoga Mihalja, koji te je zoril,
u ime svetoga Martina koji te napravil
i u ime duha, od kojega se moštek kuha.
Evo ti soli, da nikoga glava ne zaboli.
Mir navek budi s tobom!
Budi navek pun dobroga duha i vinske jakosti.
Pun finoga mirisa i teka,
da ne treba iza tebe leka!*

*МОСТИКУ, даю тобі при хрещенні ім'я В И Н О,
в ім'я св. Михайла, який осяяв тобі дорогу,
в ім'я св. Мартіна, який вказував тобі дорогу,
в ім'я Духа, яким ти живився.*

Ось тобі сіль, щоб минув головний біль.

Хай мир навіки буде з тобою!

Будь завжди сповнений добрим духом, як гарне вино.

Повним дивовижного аромату і смаку,

Тоді тобі і ліки не знадобляться!»

Обряд закінчується «Винною молитвою» та завершальною інвокацією: «Амінь!» [18, s. 42; 19, s. 5].

У пародійній сцені «хрещення вина» в хорватів поряд з усіма літургійними діями, виконання яких із серйозним виглядом додає гротеску, обов'язково фігурує голівка часнику або цибулі як найдієвіші народні засоби від зурочення. Такі атрибути нагадують про слов'янське прислів'я, що в часникові було сімдесят сім ліків і він лікує від багатьох хвороб, чи асоціюються з амулетом середньовічного лицаря, який носив цибулю або часник під латами. Захисна сила овочів, що відганяють злих духів, посилюється додаванням солі, адже вона має очисну силу [8, s. 178]. Міфологічне й енергетичне значення солі як першоджерела життя під час таїнства хрещення перетворюється на символ мудрості, духовну їжу. У процесі колективного обрядового куштування сіль набуває ознак причастя й братської спільноти, а тому розподіляється так само, як і хліб [4, s. 617]. Часник і сіль стають важливими оберегами, за допомогою яких відганяють людські нещастя та зміцнюють здоров'я [8, s. 193–195].

Мартінівське вино слугує прозорим натяком на дохристиянське вірування в кров як життєдайну субстанцію, що зберігає своє першочергове значення й у християнській євхаристії, оскільки символізує життя в усій його цілісності. У такому символічному контексті необхідно згадати настанову Мартіна про споживання вина як ліків і лише у випадку хвороби. Тому саме поняття здоров'я, що криється у вині, відіграє важливу роль для глибшого розуміння «винного „Отче наш“» – кульмінаційного моменту «хрещення», – що його проказують св. Мартін та всі присутні.

Поява католицького єпископа Мартіна, так само, як і покровителя містерій у діонісіях або короля в сатурналіях на межі життя й смерті в гротескному спектаклі, успадкованому від часів античних «божественних п'ятик», незмінно супроводжує цю містерію. Однак виникає питання: «Що це? Спроба через доступну народну філософію наблизитися до святого-дворянина й постаї, що перебуває на пограниччі епох і часів, та об'єднати його з народом; чи, враховуючи часову однорідність, довести профанацію до абсурду?»

Ця розвага «благородного роду» [23, s. 16] є ґрунтом, на якому згодом виникнуть так звані товариства п'яків²², що певною мірою нагадують *Діонісієві товариства*. Почесними членами таких товариств стало багато хорватських баронів, графів та банів [23, s. 31–36], а пізніше – представників інтелігенції, опертя нового громадського суспільства, які намагалися пристосува-

ти свою вікову культуру до народного середовища. Дворянські розваги пройшли своєрідну прогресивно-регресивну часову видозміну:

1) з феодального дворянського стану через громадянський до народного (прогресивна);

2) від християнського обряду благословення вина до язичницької «гальської ненажерливості» та пияцтва (регресивна).

Дослідження, пов'язані з *Мартінем*, незмінно скеровують нашу увагу на спосіб життя хорватського дворянства, яке ми розглядаємо лише в історичному, а не в ширшому культурологічно-антропологічному аспекті. Насамперед це стосується записів про звичаї *Мартіня*, автори яких найчастіше були анонімними, зразки усної народної творчості наводяться за «суворими правилами» (старими), що виникли лише в ХІХ ст., а саме до цього періоду належать перші друковані версії обряду «хрещення вина». Серед них варто виокремити одну, надруковану в 1836 році під назвою «*Хрещення мосту*», яку підготував Степан Новосел. Цей текст найвиразніше демонструє належність автора «до касти з блакитною кров'ю», оскільки ідею його поширення приписують хорватському банові Івану Мажураничу (1814–1890). За історичними свідченнями, рукопис було знайдено на попелищі його кімна-

ти [30, s. 266]. Згодом його переписав і опублікував Степан Новосел. Проте, незважаючи на всі наші зусилля, відшукати надрукований примірник тексту І. Мажуранича, який би засвідчив відомості, пов'язані з іменем Мартіня, нам не пощастило, хоча від цього задуму ми й досі не відмовилися.

Здійснені наукові дослідження дають змогу дійти висновку, що в основі *свят, пов'язаних з іменем Мартіна*, лежать «божественні» розваги, які є промовистим прикладом сучасної інсценізації давніх звичаїв. Остання є, власне, театральним процесом, сукупністю різноманітних знакових систем (мовлення, руху, костюма тощо). Театр, що виник з обрядів і звичаїв в античній Греції, продовжує й досі розвиватися на їх ґрунті [22, s. 205–206]. Свята, пов'язані з іменем Мартіна, з часом переосмислювалися і змінювали своє трактування, вони є частиною культурної спадщини різних верств хорватського суспільства.

У контексті побутуючих народних звичаїв обряд «хрещення мосту» став об'єктом уваги багатьох дослідників гуманістичного напрямку, кожен новий підхід до розуміння цієї теми розширював обрії у справі пошуку коренів сивої давнини в сучасності.

Примітки

¹ Ім'я Мартін (*Martinus*) означає «той, хто перебуває під захистом бога Марса». Про це детальніше див.: *Zaradija-Kiš A. Sveti Martin. Kult sveca i njegova tradicija u Hrvatskoj*. – Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2004. – N 44/2. – S. 21.

² Нагадаємо, що кельтське *Огміос* є видозміненою грецькою лексемою οὔμος – напрям, шлях, тобто це слово означає «провідник мертвих», що можна вважати прототипом популярного середньовічного «*la danse macabre*». З іншого боку, *Огміосу* (в Ірландії) приписують осмислення магічного огамського письма, з яким асоціювався дар ясновидіння [12, p. 185].

³ Так, у 390 році до н. е. своїм гелотанням гуси привернули увагу до сховища галів, які вночі готувалися захопити Капітолій, у такий спосіб було врятовано Рим.

⁴ Християнське сприйняття часу інтегрувалося в релігійний язичницький календар. У ньому виокремлені свята – носії успадкованих язичницьких свят і обрядів: Самен – св. Мартін; період Різдва – св. Миколай, св. Сильвестр; Імболк – св. Валентин; св. Вінцент, св. Блаж (Влах), св. Антуан; період Великодніх свят – Балтаін, св. Юрай; Іваніс – св. Іван Хреститель; Лугнасад – св. Петро, св. Христофор, св. Марія; Міхоліс – св. Міховіл, св. Діонісії.

⁵ У суто історичному контексті основна роль Мартіна зводиться до участі в християнізації Франції.

⁶ Уважалося за необхідне відшукати пояснення в компаративних лінгвістичних

етимологічних студіях [13, p. 280–281], особливо під час спроб розтлумачення поняття «*свята*», тобто того, про яке саме святкування йдеться [13, p. 221]. Видається цікавим, що в жодній кельтській мові, ані в галійських або бретонських, чи якихось інших діалектах не існує «питомої» назви для загального поняття «*свята*». Текстологічні й мовні дослідження засвідчили, що трапляються два терміни, пов'язані із цим поняттям. Один з них – це латинське запозичення *vigilia = bdjenje* (нічне релігійне свято), яке можна розпізнати в ірландському *féil*, галійському *gwyl*, бретонському *gouel*. Друге, очевидно, можна розцінити як романське запозичення (із французької або навіть англійської), котре стосується нерелігійного свята й перегується з ірландським *féasta*, бретонським *fest* (галійське походить від іншого кореня – *gwledd*); усі вони дослівно означають *святкові бенкети* [13, p. 221–222].

⁷ Діонісії складалися з чотирьох частин, розподілених у часі з осені/зими (листопад-грудень) до весни (березень-квітень): Малі (сільські) діонісії, Леней, Антестерії та Великі діонісії [27, s. 218].

⁸ До найкращих театральних сцен *Діонісієвих містерій*, які збереглися, належать сцени з життя Помпеї, знайдені на Віллі Містерій, де, вірогідно, і відбувалися вистави.

⁹ *Золотий вік* – це час, коли Сатурн, якого скинув із трону і зробив звичайним смертним його син Юпітер, знайшов прихисток в області Лаціо, де й

володарював за законами рівноправності всіх людей. Цей факт і стає вихідним моментом для пізніших сатурналій, що мають на меті воскресити в пам'яті *золотий вік* Сатурнової рівноправності.

¹⁰ Римський Сатурн – найдавніше італійське божество. Він є богом сівби, який відповідає грецькому Крону, богові врожаю.

¹¹ За канонами грецької міфології, Діоніс навесні звільнився від зимового ув'язнення, що призвело до появи оргії, які розбещували римлян. Недаремно римський Сенат у 186 році до н. е. ухвалив суворі закони, що мали обмежити безконтрольні дії його шанувальників. Було страчено декілька тисяч людей, перш ніж сформувався культ хорватського бога вина Вакха, який не мав тих ознак Діоніса, що їх не схвалювала керівна верхівка. Приборкання грецького бога значною мірою символізує процес злиття грецької та римської міфології в II ст. до н. е. [6, s. 11].

¹² Той факт, що Мартін захищає військових, сягає своїм корінням не лише випадку, коли римський солдат Мартінус віддає половину плаща голому жебракові, але й події, яка трапилася приблизно в 337 році неподалік від Вормса на Рейні, коли завдяки Мартіновій вірі було зупинено кровопролиття [40, s. 23]. Таким чином, його захист поширюється на військових, а згодом і ширше – на весь народ, завдяки чому св. Мартін став відомий як народний святий.

¹³ Згадані території, де було поширено культ св. Мартіна (*terra sancti Martini*), знаходимо в численних записках про

багатівкові хрестові походи [7, s. 11; 11, s. 225]. Про це свідчить нерухоме майно тамплієрів, згодом – їхніх наступників, які перебували під патронатом св. Мартіна. Два найбільші хорватські мастки тамплієрів, власником яких був св. Мартін, були розташовані на території Прозор'я, неподалік від Загреба й поблизу Нашице [40, s. 142].

¹⁴ Про це йдеться в першому виданні «Пантагрюеля» 1532 року.

¹⁵ Деякі дослідники зараховують цю термінологію до періоду масштабних германських впливів, особливо лексичних одиниць, що пов'язані з надмірним живанням алкоголю [1].

¹⁶ Оду вперше було надруковано в 1552 році.

¹⁷ «Continuait de célébrait les “martinales” dans le plus pur style de la tradition bachique» – «“Мартінали” продовжували святкувати в найвідоміших традиціях».

¹⁸ У цьому контексті варто згадати ренесансні тексти дубровницької літератури, що згадуються в збірнику Івана Бунича-Вучича (1592–1658).

¹⁹ Св. Мартіна на зображенні, датованому 1520 роком, з міста Черені, що неподалік від Будапешта, намальовано з пивним кухлем, який він тримає в руці, а в містечку Арнотфлава збереглося зображення святого (від XV ст.) з гускою, яка сидить біля його

ніг. Тим самим періодом датують і Євангелії, де святого змальовано з гускою на рожні.

²⁰ Тут варто репрезентувати культурно-історичне середовище Вараджинських Топлиць, де формування культу Мартіна відбувалося особливим способом, проте цей матеріал може бути предметом самостійного, детальнішого дослідження.

²¹ За Ф. Вальтером, обряд дегустації молодого вина, пов'язаний зі св. Мартіном, існував раніше у Франції, але з часом його було забуто.

²² Найдавніше зареєстроване товариство такого типу – Пінта, засноване в палаці графа Пагачича у Видовці в 1695 році.

Література

1. *Ariès P., Georges D.* Istorija privatnog života. – Beograd : Clio, 2000.
2. *Bahtin M. M.* Stvaralaštvo Fransa Rablea i narodna kultura srednjega vijeka i renesanse. – Beograd : Nolit, 1978.
3. *Cavendish R., Trevor O.* Mitologija. – Zagreb : Mladinska knjiga, 1990.
4. *Chevalier J., Gheerbrant A.* Rječnik simbola. – Zagreb : NZMH ; Mladost, 1994.
5. *Commelin P.* Mithologie grecque et romaine. – Paris : Pocket, 1994.
6. *Cotterell A.* Mitologija. Enciklopedija bogova i legendi starih Grka, Rimljana, Kelta i Nordijaca. – Rijeka : Leo Commerce d.o.o., 2003.
7. *Dobronić L.* Posjedi i sjedišta templara, ivanovaca i sepulkralaca u Hrvatskoj // RAD Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. – 1984. – N 406. – S. 1–149.
8. *Đorđević T. R.* Zle oči u verovanju Južnih Slovena. – Beograd : Srpska kraljevska akademija, 1938.
9. *Duval P.-M.* Les Dieux de la Gaule. – Paris : Payot, 1993.
10. *Eliade M.* Mit i zbilja. – Zagreb : Matica hrvatska, 1970.
11. *Fuxhoff D.* Monasteriologia regni Hungariae, in qua libris. Synoptice, originario-diplomatice describuntur omnia singulorum Religiosorum Ordinum Monasteria. – Weszprimii (Veszprim) : Kossuth Klub Konferenciatere; Budapest, 1803.
12. *Guyonvarc'h C.-J.* La souveraineté guerrière de l'Irlande: Morrigan, Bodb, Macha. – Rennes : OGAM, 1983.
13. *Guyonvarc'h C.-J., Le Roux F.* La civilisation celtique. – Paris : Payot, 2001.
14. Hrvatski latinisti. Croatici austores qui latine scripserunt // Pet stoljeća hrvatske književnosti / ur. Rafo Bogišić. – Zagreb : Zora ; Matica hrvatska, 1970. – Knj. 3.
15. *Horvat R.* Crkva sv. Martina u Prozorju 1209–1900 // Croatia Sacra. – 1931. – N 1. – S. 293–301.
16. *Jardas I.* Kastavština. Građa o narodnom životu i običajima u kastavskom govoru //

Zbornik Ivan Matetić Ronjgov. – Rijeka : Kulturno-prosvjetno društvo «Ivan Matetić Ronjgov», 1994. – Knj. 3.

17. *Jelić S.* Priče iz Svetoga Martina na Muri // Sveti Martin na Muri / ur. Juraj Kolarić, Blaž Tota i Stanko Jelić. – Zagreb : Nova misao, 1996. – S. 115–160.

18. Krapinski vandraček i zagorska dobra volja prema Križevačkim štatutima / ur. Antun Kozina. – Krapina : Antun Kozina, 1965.

19. Krštenje mošta ili Martinska slava. – Sisak : Muzej Sisak, 1994.

20. *Labarre S.* Le partage du manteau dans les poèmes de Pauline de Périgieux et de Venance Fortunat // Mémoire de la Société archéologique de Touraine (XVI ème centenaire de la mort de Saint Martin). – Tours : Société archéologique de Touraine ; Musée de l'Hôtel Gouin. – 1997. – N 63. – P. 39–48.

21. *Lončarić M.* Napomene o jeziku Križevačkih štatutov // Gozbe i zdravice u hrvatskoj književnosti. Križevački štatuti / ur. Stjepan Sučić. – Križevci : Ogranak Matice hrvatske, 1994. – S. 469–478.

22. *Lozica I.* Izvan teatra. – Zagreb : Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa, 1990.

23. *Lozica I.* Poganska baština. – Zagreb : Golden marketing, 2002.

24. *Matasović J.* Još o svečanostima «Biranih kraljeva» u mletačkoj Dalmaciji // Narodna starina. – 1930. – N 22. – S. 209–211.

25. New Larousse Encyclopedie of Mythology. – Middlesex : Hamlyn, 1886.

26. *Rabelais F.* Pantagruel / preveo i pripremio Mate Maras. – Zagreb : Matica hrvatska, 1996.

27. *Senec S.* Grčko-hrvatski rječnik za škole. – Zagreb : Naprijed, 1991.

28. *Sike de Y.* Fête set croyances populaires en Europe. – Torino : Bordas, 1995.

29. *Sučić S.* Gozbe i zdravice u hrvatskoj književnosti: od Marulića i Kaleba do Tadjanovića. – Križevci : Ogranak Matice hrvatske Križevci, 1994.

30. *Svoboda B.* Stare vinogradarske kurije i kljete. – Zagreb : Kulturno-prosvjetno društvo Hrvatskih zagoraca «Matija Gubec», 1967.

31. *Tkalčić I.* Monumenta historica episcopatus zagrebiensis. Povjestni spomenici zagrebačke biskupije. – Zagreb : Izdao Ivan Krst. Tkalčić. – 1874. – Knj. 2.

32. *Tkalčić I.* Ivan arcidjakon gorički, domaći pisac u XIV vijeku // Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. – 1886. – N 79. – S. 71–134.

33. *Vinja V.* Književnost srednjega vijeka do početka stogodišnjeg rata // Povijest svjetske književnosti. Francuska književnost. – Zagreb : Mladost, 1982. – N 3. – S. 8–70.

34. *Walter P.* Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge. – Paris : Imago, 2005.

35. *Walter P.* Kršćanska mitologija. Svetkovine, obredi i mitovi srednjega vijeka. – Zagreb : Scarabeus, 2006.

36. *Zaradija-Kiš A.* La tradition de saint Martin en Croatie // Mémoire de la Société Archéologique de Touraine (XVII ème centenaire de la mort de Saint Martin). – Tours : Société Archéologique de Touraine ; Musée de l'Hôtel Gouin, 1997. – N 63. – P. 267–278.

37. *Zaradija-Kiš A.* Keltski tragovi u tradiciji sv. Martina i njihov odraz na hrvatskom prostoru // Narodna umjetnost. – 2000. – N 37/2. – S. 109–120.

38. *Zaradija-Kiš A.* Sveti Martin iz Berma // Buzetski zbornik. – 2001. – N 27. – S. 173–178.

39. *Zaradija-Kiš A.* Martinščak, martinščina, Martinje: razvoj kulta sv. Martina u sjeverozapadnoj Hrvatskoj // Narodna umjetnost. – 2002. – N 39/2. – S. 199–215.

40. *Zaradija-Kiš A.* Sveti Martin. Kult sveca i njegova tradicija u Hrvatskoj. – Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku, 2004. – N. 44/2. – S. 63–81.

41. *Zaradija-Kiš A.* Mitološke odrednice Martinskoga vremena: Bakusko ozračje Martinskoga mita // Narodna umjetnost. – 2007. – N 44/2. – S. 63–81.